

## EL ACCESO A DIOS Y LA PRUEBA DE SU EXISTENCIA Un diálogo entre M. Henry y Anselmo de Cantorbery

RICARDO OSCAR DÍEZ \*

La intención de esta nota es poner en diálogo a dos pensadores que hacen uso de la filosofía para dar razones de su fe. El primero es Michel Henry cuyo libro *C'est moi la Vérité*, lleva como subtítulo: *Pour une philosophie du christianisme*. El segundo es San Anselmo de Cantorbery, quien al recomendar su libro *Cur Deus homo* al papa Urbano II escribe: "...Hacia la razón que examina de estas cosas que creemos,... en algo me esfuerzo por hacer surgir"<sup>1</sup>. Si bien se destaca en estos pensadores un novedoso uso de la filosofía, mi interés se va a centrar en profundizar ciertas interpretaciones que parecen distanciarlos. Abordaré dos objeciones que el autor contemporáneo hace al medieval: la posibilidad de un acceso a Dios y la prueba de su existencia.

### 1. El acceso a Dios y la prueba de su existencia

Henry sintetiza su postura con estas palabras: "Que el acceso a Dios no puede cumplirse en el pensamiento y por él, y en el pensar racional menos que en ningún otro, he ahí lo que vuelve absurdo el proyecto mismo de reclamar una prueba de la existencia de Dios"<sup>2</sup>. En esta cita la imposibilidad de acceder a Dios y el absurdo de probar su existencia son cuestiones consecutivas.

Bajo esta perspectiva acusa a la filosofía religiosa tradicional de suscitar una gran confusión a través de dos grandes fallas: por un lado la posibilidad de un acceso efectivo a Dios y, por otro, el establecimiento de su existencia en una marcha racional.

Por esta confusión se habría reducido la relación entre el viviente y la Vida absoluta a una prueba de la existencia de Dios, provocando el desplazamiento de la cuestión.

San Anselmo es para Henry quien primero opera esta desnaturalización de la cuestión de Dios transformando una función afectiva con la vida divina en una marcha racional, y substituyendo el proyecto cristiano de salvación del individuo por una especulación sobre las pruebas de la existencia de Dios.

Buscando explicitar esta afirmación recorre los dos primeros capítulos del *Proslogion*. Anselmo —afirma Henry— está preocupado, desde el inicio de su obra, con la posibilidad de nuestro acceso a Dios. Sin embargo, el discurso anselmiano pone junto a esta preocupación la cita bíblica: "habitas una luz inaccesible"<sup>3</sup>. Según estas pa-

\* CONICET.

<sup>1</sup> "Hac igitur ego consideratione, licet sim homo parvae nimis scientiae, confortatus, ad eorum quae credimus rationem intuendam, quantum superna gratia mihi dare dignatur, aliquantum conor assurgere;...", *L'oeuvre de S. Anselme de Cantorbery, Cur Deus homo, Commendatio operis ad Urbanum Papam II*, Cerf, Paris, 1988, T. 3, p. 286, r. 13-15. (Se tradujo sólo lo subrayado).

<sup>2</sup> M. Henry, *C'est Moi La Vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Seuil, Paris, 1996, p. 194.

labras el acceso se encuentra súbitamente arruinado.

En la interpretación del capítulo 1, encuentra lamentaciones que ponen de relieve una separación originaria entre el hombre y Dios provocada por el pecado. Haciéndose cargo de esa distancia radical no comprende cómo el texto anselmiano puede buscar el acceso a lo divino, más aun, ni siquiera se explica la oración que pide a Dios guiar el itinerario.

En el inicio del capítulo 2 destaca Henry la intervención de la fe e interpretando algunas palabras de Anselmo concluye que la revelación se reduce a lo que nosotros creemos, del mismo modo como jugamos, pensamos, etc....

La fe que sostiene el discurso deja enseguida lugar a la razón y nuestro acceso a Dios queda reducido a una concepción de la inteligencia. En esa concepción de nuestra inteligencia consiste para Henry, la prueba de San Anselmo. Esta prueba tiene según la interpretación realizada, dos tiempos: 1º) el contenido de la concepción es incontestable si se reduce a un puro contenido representativo. Yo puedo representarme un ser tal que no pueda concebirse nada más grande. 2º) Tal ser existe necesariamente, no sólo como contenido de la inteligencia sino también en la realidad.

Bajo esta perspectiva el discurso se dirige a explicar la contradicción que existe al reducir el acceso a Dios a una prueba de su existencia desarrollada por nuestra inteligencia.

Dice Henry: "Prueba en general, probar una cosa, es someter a esa cosa a un conjunto de condiciones que debe satisfacer, condiciones que en su conjunto constituyen la misma prueba"<sup>3</sup>.

Con esta definición destaca que la prueba somete y por tanto ese conjunto de condiciones se encuentran más alto que la cosa probada. Es por eso tribunal que la valúa y la juzga. De donde la prueba anselmiana es más grande que la definición y por eso se encuentra en contradicción con la afirmación "nada más grande".

Sin embargo, afirma que donde mejor se ve lo que significa la prueba es en el plano fenomenológico. Probar es aquí "hacer ver", porque lo que se ve no deja lugar a dudas, es en sí mismo evidente.

Si Dios se mostrase con evidencia sería comprendido como una verdad racional y todo hombre afirmaríala su existencia. Pero al no darse de ese modo: ¿qué sentido tiene reclamar una prueba de la existencia de Dios?

Cuando se busca esta exigencia racional, dice Henry:

a) se confunde lo que se muestra (*ce qui se montre*) y el hecho mismo de mostrarse (*la façon de se montrer*),

b) se lo pone ante el tribunal del mundo, se lo somete a la obligación de aparecer según el modo como aparecen los entes bajo la luz del mundo, ahí donde se muestran las cosas y las ideas en el ex-tasis de la exterioridad. Un criterio de verdad preexistente se le aplica a Dios y éste debe conformarse a aquél.

Dos absurdos encuentra en esta concepción:

1.- El presupuesto de que Dios es extraño a su Revelación. La revelación es exterior a su esencia y por eso debe mostrarse con evidencia a la razón.

2.- Prescribir lo divino a este modo de manifestación que implica toda evidencia, a este horizonte de visibilidad donde se inscribe todo lo que aparece en el mundo.

<sup>3</sup> Op. cit., p. 195. La cita es de 1 Tim 6,16 y continúa "a quien no ha visto ningún ser humano ni lo puede ver". Se podría hacer coincidir esta afirmación con lo que para Henry es la irreductibilidad de la Verdad de la Vida a la verdad del mundo. Cf. *C'est Moi La Vérité. Pour une philosophie du chistianisme*, p. 55 y ss.

<sup>4</sup> Op. cit., p. 196.

Estos absurdos dan lugar a una doble contradicción, a la que han sucumbido diversas filosofías:

La primera es: "pretender subordinar a Dios a un modo de manifestación extraño a su esencia propia —como si Dios no se revelase él mismo, como si su esencia no consistiese en una auto-revelación originaria y absoluta, ésta precisamente de la Vida. La segunda contradicción es: en la ignorancia de este modo original de fenomenalización que es la auto-revelación de la Vida y que constituye la esencia de Dios, sometería al único mundo de manifestación que se conoce y que es la verdad del mundo"<sup>5</sup>.

## 2. Respuesta de Anselmo

A diferencia de Henry la imposibilidad de acceder a Dios y la prueba de su existencia, no son para Anselmo cuestiones consecutivas.

### a) *El acceso a Dios:*

El pensar anselmiano respondería a la afirmación de Henry que: "No sólo el pensamiento sino también la palabra, el deseo, todo lo humano está imposibilitado de acceder a Dios por el pecado original". Si bien la restauración ha sido realizada por Cristo es sólo en Él donde la impotencia del hombre se convierte en potencia de Dios.

La separación del pecado se mantiene en todo el *Proslogion*. El texto bíblico sobre "la luz inaccesible donde Dios habita" hace imposible cualquier acceso. Esta cita, retomada en el título del capítulo 16, hace que Henry lo perciba como "el más grave error del opúsculo" y "una enorme contradicción", a saber: querer acceder a Dios y, al mismo tiempo, cerrar el acceso a su íntima realidad<sup>6</sup>.

Sin embargo, Anselmo afirma a partir de ese capítulo que a Dios no se lo puede ver, ni sentir, ni oler, ni oír, ni gustar, su modo es inefable para el lenguaje y si bien todas las partes del tiempo y del espacio habitan en Él, no es otra cosa que "indivisible unidad" e "interminable inmensidad"<sup>7</sup>. Con estas palabras se muestra el exceso divino respecto de todo poder humano. Exceso que responde al tercer nombre que el pensamiento da a Dios: "eres mayor que lo que puede pensarse".

Por eso, no es extraño que el itinerario recorrido hasta el capítulo 21 turbe, aflija y enlute lo que a su autor parecía ser gozo y alegría. "Mi alma esperaba ya la saciedad y nuevamente acaba indigente. Ya me disponía a comer, pero el hambre se hace sentir más cruelmente"... "¿Quién eres tú, quién eres, cómo te entenderá mi corazón?..."<sup>8</sup>.

Contrastan estas palabras con la interpretación histórica que supone que el argumento anselmiano termina en el capítulo 4.

Hasta el capítulo 21 el camino recorrido parece inútil y sin embargo hay progreso. Se progresa en la percepción de la propia impotencia y en la oración que pide la revelación.

El camino discursivo de esta obra anselmiana puede ser sintetizado como una

<sup>5</sup> Op. cit., p. 198.

<sup>6</sup> Cf. Michel Henry, "Acheminement vers la question de Dieu: Preuve de l'être ou épreuve de la Vie", en *Archivio di Filosofia*, Anno LVIII, 1992, N° 1-3, L'argomento ontologico, pp. 521-531.

<sup>7</sup> *L'oeuvre de S. Anselme de Cantorbéry. Proslogion*, Cerf, Paris, 1986, T. 1, cap. XXI, p. 116 r. 9.

<sup>8</sup> Op. cit., cap. XVIII, pp. 268-270, r. 19 y 1-2; y p. 270, r. 14.

<sup>9</sup> Muchos intérpretes coinciden en señalar al *Proslogion* como una oración. Cito sólo

oración que el hombre dirige a Dios<sup>9</sup>. A tal fin debe llamarlo, invocarlo y reclamar la atención de aquel a quien se quiere interpelar mediante la palabra. La experiencia inmediata muestra que el pronunciamiento del nombre es el mejor modo para provocar la respuesta con quien se busca dialogar. Nombrar a alguien es exigirle que responda. Por eso, las nominaciones estructuran el discurso anselmiano.

El primer nombre tiene antecedentes en Cicerón, Séneca y Proclo: "Tú eres algo que nada más grande puede ser pensado"<sup>10</sup>. Los capítulos 2, 3 y 4 del *Prosligion* buscan interpretar estas palabras recibidas de la cultura. Para entenderlos es necesario ver cómo juega en Anselmo la relación entre las palabras y las cosas<sup>11</sup>. No se trata, como dice Henry, de una definición de la divinidad, sino de un nombre, es decir, de un llamado, de un grito de alguien que desea entablar un diálogo.

El segundo: "¿Pero quién eres sino esto que sumo de todas las cosas sólo existe por sí mismo, ...?"<sup>12</sup>.

El tercero: "...eres ciertamente mayor que lo que puede pensarse"<sup>13</sup>.

En estos tres nombres que el hombre da a lo divino reconocemos: 1) la parte inteligible de un Dios que en algo puede pensarse, de lo contrario no podría haber cuestión; 2) los atributos de lo pensado en grado sumo; 3) el misterio que excede todo lo creado.

El lenguaje afirmativo despliega en los dos primeros sus posibilidades, el lenguaje negativo se hace cargo del último nombre. Afirmar y negar son las posibilidades que edifican el discurso.

Sin embargo, el camino recorrido sólo aumenta la impotencia, nada humano puede franquear lo imposible a pesar del deseo que quiere ir siempre más lejos. Cuando se llega a la máxima tensión entre lo que se busca y la imposibilidad, aparecen los dos nombres revelados por Dios:

El capítulo 22 pone en segunda persona el nombre revelado a Moisés: "Tú eres el que eres"<sup>14</sup>.

El 23 introduce el nombre revelado en el Nuevo Testamento: "Lo que cada una es en singular, esto es en toda la Trinidad simultáneamente, Padre, Hijo y Espíritu Santo"<sup>15</sup>.

La búsqueda encuentra finalmente la respuesta de Dios. Los dos nombres revelados responden a la palabra humana haciendo posible lo imposible. Al pedido sigue la donación conforme fuera anunciado por las palabras reveladas de Cristo que susten-

dos: 1) M. Corbin en la traducción bilingüe que se hizo bajo su dirección *L'oeuvre de S. Anselme de Cantorbery*, en el comentario al *Prosligion* dice: "Prière dialectique ou dialectique priante, ..." T. I. p. 209; 2) S. Breton, quien en su libro *Deux Mystiques de l'excès: J.-J. Surin et M. Eckhart*, dice: "Il est possible -mais je suis loin d'en être sûr- que le ternaire lexical germanique: *dichten, denken, danken*, renvoie à une commune racine où 'poésie', 'pensée' et 'action de grâce' ne font qu'un, comme on l'observe dans le texte de l'argument anselmien. Toujours est-il que c'est bien dans un tel milieu que se meuvent nos mystiques", Cerf, Paris, 1985, p. 177.

<sup>10</sup> Cf. M. D. Philippe, *De L'être à Dieu. Topique historique*, T. I, p. 161 y T. II, p. 321, nota 26.

<sup>11</sup> *L'oeuvre de S. Anselme de Cantorbery. De Grammatico*, en especial cap. XIX-XX, T. 2, pp. 90-99. Cf. mi artículo "La concordia entre las palabras y las cosas" en las *Actas de las Séptimas Jornadas de Pensamiento Filosófico Argentino*, Ed. F.E.P.A.I., p. 51 y ss.

<sup>12</sup> S. Anselme, op. cit., cap. V, p. 250, r. 12.

<sup>13</sup> Op. cit., cap. XV, p. 266, r. 14-15.

<sup>14</sup> Op. cit., p. 274. Anselmo pone en segunda persona "tu es qui es" el nombre revelado de Dios en Ex. 3,14: "Ego sum qui sum".

<sup>15</sup> Op. cit., p. 276, r. 16-17.

<sup>16</sup> Op. cit., p. 282, r. 25. Corresponden a palabras de Cristo en la última cena (Jn 16,24).

tan todo el texto anselmiano: "Pedid y recibiréis, para que vuestro gozo sea pleno"<sup>16</sup>.

Siguiendo esas palabras los tres capítulos finales esbozan el gozo eterno. Gozo que cumple todos los deseos personales, que se incrementa con la percepción del bien ajeno y que excede toda expectativa al participar de la misma felicidad de Dios. Alegría presente en la promesa que, como dice en el prefacio, motiva la escritura<sup>17</sup>.

#### b) La prueba anselmiana:

La segunda cuestión de la afirmación de Henry se dirige hacia la prueba. Probar consiste para Anselmo en un discurso orante que busca entablar un diálogo con Dios. Todo el *Proslogion* no es otra cosa que una oración que termina con el "Amén" correspondiente. Es un lenguaje que confía en las palabras de Cristo y conforme a ellas sugiere al lector que pida confiado porque recibirá.

Esta prueba no se inscribe en ninguno de los dos modos tematizados por Henry, los cuales son explícitamente rechazadas por Anselmo.

A la concepción de la inteligencia que valúa y juzga a Dios situándose sobre Él, el texto anselmiano dice en el capítulo III: "Porque si alguna mente pudiese pensar algo mejor que tú, la creatura ascendería sobre el Creador y juzgaría al Creador, lo que es un absurdo"<sup>18</sup>.

Al "estar fuera" que corresponde al horizonte de visibilidad del mundo, el discurso de Anselmo dice con San Pablo en el capítulo XXVI que aquí se trata de: "lo que ni el ojo vio, ni el oído oyó, ni al corazón del hombre llegó"<sup>19</sup>.

Hablar de prueba supone siempre una constelación en la cual se inscribe su significado. Anselmo habla de argumento, prueba y singular concreto con nombre propio en un libro que escribe a continuación, el *De Grammatico*<sup>20</sup>.

Por no poder entrar ahora en él, sólo indicaré que éstos son tres momentos de la dirección significativa que va del pensamiento a la palabra dirigida a otro como respuesta a la donación recibida. El contexto del *Proslogion* supone el don de la Revelación de Dios, y, a semejanza de Henry, sigue y confía en las palabras donde Cristo habla entre comillas. La prueba anselmiana se sustenta en las palabras: "pedid y recibiréis para que vuestro gozo sea pleno" y busca incitar al lector a que pruebe la verdad de estas palabras. Probar es en este contexto gustar, paladear, experimentar la cercanía del Señor cuando Él quiere donarlo a los que se lo piden. Pedido que confía en la promesa de una donación definitiva que plenificará el gozo de los elegidos. Las palabras citadas son del evangelio de San Juan y fueron dichas por Cristo en la última cena a modo de despedida y, tal vez, queriendo dejar algo más, una puerta abierta a lo imposible. Ciertamente el argumento anselmiano no responde a una argumentación racional porque sería, como dice Henry, una reducción.

El autor contemporáneo distingue entre "preuve" y "épreuve"<sup>21</sup>. El primer término es utilizado para criticar la prueba que juzga racional, el segundo para sugerir la experiencia de la Vida. Sin embargo, esta última palabra corresponde mejor a la intención de Anselmo, porque su texto llama a confiar en la Revelación que hace posible, cuando el hombre lo pide y Dios lo da, la vivencia gozosa de sentirse en la Vida Trinitaria.

Ciertamente las críticas que el autor contemporáneo hace al medieval siguen el equívoco de la interpretación histórica, error que imposibilita comprender la pro-

<sup>17</sup> Op. cit., Proemium, p. 228, r. 20-21.

<sup>18</sup> Op. cit., p. 248, r. 4-6.

<sup>19</sup> Op. cit., p. 284, r. 7-8 y lo vuelve a repetir en r. 11-12. Corresponde a 1 Cor 2,9.

<sup>20</sup> Op. cit., T. II, en especial los cap. VII a X, pp. 62-72.

<sup>21</sup> Ver el título del artículo de la cita N° 6 y *C'est Moi La Vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Seuil, Paris, 1996.

puesta del pensador medieval.

El argumento único de Anselmo recorre con el discurso un itinerario semejante al de Dante en la *Divina Comedia* y al de Puccini en *El Tríptico*. El libro anselmiano intenta purificar al pensamiento de modo similar a cómo esas obras lo hacen en la literatura y en la ópera. El capítulo 1 pone al hombre en la situación histórica abierta por el pecado. Es la visión del infierno en las cavernas del corazón. Desde el capítulo 2 al 23 la razón habita su purgatorio pasando de la afirmación a la negación y de la impotencia a la escucha de la Palabra. Finalmente, los tres capítulos finales muestran el gozo de los reunidos en el cielo. Insensato, creyente y elegido son los personajes que vivencian cada uno de los ámbitos donde se mueve el espíritu humano.

Sin poder mostrar aquí estos paralelos, baste decir que no se trata de defender la prueba anselmiana de los malentendidos históricos, sino de destacar las convergencias entre Anselmo y Henry.

Convergencias de un pensar centrado en Cristo que, sin embargo, destacan dos posibles objeciones que, a mi entender, el autor medieval haría al contemporáneo: 1) cambiar la terminología del “*dentro-fuera*” por la formulación más clásica: “*unidad-división*”; 2) hacer analógica la concepción de la Vida. Cuestiones que no es posible abordar aquí.